

Le clonage humain et les usages polémiques de la dignité humaine

Henri Mbulu

Volume 44, numéro 2, 2003

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/043749ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/043749ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de droit de l'Université Laval

ISSN

0007-974X (imprimé)

1918-8218 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Mbulu, H. (2003). Le clonage humain et les usages polémiques de la dignité humaine. *Les Cahiers de droit*, 44(2), 237–266. <https://doi.org/10.7202/043749ar>

Résumé de l'article

Le clonage humain soulève des questions inédites. Nombreux sont les documents normatifs et les déclarations qui l'interdisent en vertu de la dignité humaine. La question qui vient à l'esprit est la suivante : la dignité de qui ? Dans la mesure où le clonage implique l'utilisation des embryons, nous pouvons nous demander si ces organismes sont visés par la dignité humaine au sens juridique et éthique. La réponse négative à cette demande nous permet, dans le sillage de Habermas, de distinguer, d'une part, la dignité humaine et, d'autre part, la dignité de la vie humaine. Le premier aspect renvoie aux personnes ayant une personnalité juridique et morale. Il exclut les embryons et exige une protection inconditionnelle. Le second s'étend à l'espèce humaine en général et inclut les embryons. Il implique une protection conditionnelle. Importante, cette distinction permet d'éviter la banalisation de la dignité humaine et dépolarise le débat sur l'utilisation des embryons.

Le clonage humain et les usages polémiques de la dignité humaine

Henri MBULU*

Le clonage humain soulève des questions inédites. Nombreux sont les documents normatifs et les déclarations qui l'interdisent en vertu de la dignité humaine. La question qui vient à l'esprit est la suivante : la dignité de qui ? Dans la mesure où le clonage implique l'utilisation des embryons, nous pouvons nous demander si ces organismes sont visés par la dignité humaine au sens juridique et éthique. La réponse négative à cette demande nous permet, dans le sillage de Habermas, de distinguer, d'une part, la dignité humaine et, d'autre part, la dignité de la vie humaine. Le premier aspect renvoie aux personnes ayant une personnalité juridique et morale. Il exclut les embryons et exige une protection inconditionnelle. Le second s'étend à l'espèce humaine en général et inclut les embryons. Il implique une protection conditionnelle. Importante, cette distinction permet d'éviter la banalisation de la dignité humaine et dépoliarise le débat sur l'utilisation des embryons.

Human cloning triggers new questions. Numerous normative documents and declarations forbid cloning on principles of human dignity. Insofar as cloning implies the use of embryos, one can ask if such organisms are protected by human dignity principles in a judicial and ethical sense. The question that comes to mind is : whose dignity is protected ? A

* Juriste et philosophe ; postdoctorant au Centre de recherche en droit public de l'Université de Montréal (CRDP). L'auteur remercie les responsables du Réseau de cellules souches (CRN) d'avoir financé les recherches qui ont mené à la réalisation du présent article ; qu'ils trouvent ici l'expression de sa profonde gratitude.

negative response to this inquiry would allow, in the wake of Habermas, to distinguish on the one hand, human dignity and on the other, the dignity of human life. The first aspect relates back to the person having a lawful and moral identity. It excludes embryos and demands an unconditional protection. The second covers the human species in general and includes embryos, while implying a conditional protection. This crucial distinction avoids the trivialization of human dignity and depolarizes the debate on the usage of embryos.

	<i>Pages</i>
1 Les aspects technoscientifiques du clonage humain	239
1.1 Le clonage reproductif	240
1.2 Le clonage thérapeutique	241
2 Les usages polémiques de la dignité humaine	243
2.1 L'argument de l'atteinte à la dignité humaine	243
2.2 La banalisation de la notion de dignité humaine	246
2.2.1 L'usage rhétorique	246
2.2.2 Le nivellement juridique	251
2.2.3 L'usage idéologique	254
3 La conception habermasienne de la dignité humaine	257
3.1 La critique habermasienne des positions métaphysiques	257
3.2 La dignité humaine ou la dignité de la vie humaine ?	260
Conclusion	266

Le débat public sur le clonage, que la naissance de la brebis écossaise Dolly, en 1997, a ravivé, s'inscrit étrangement dans le sillage des argumentaires tracé par le débat sur l'avortement. Dans ces deux débats, des clivages irréconciliables apparaissent concernant le statut de l'embryon, c'est-à-dire la dignité humaine dont celui-ci serait doté. D'un côté, les pro-vie, les positions conservatrices, religieuses ou métaphysiques font remonter cette dotation à la fécondation, de manière à parvenir à une protection absolue de l'embryon, contre toute interruption de grossesse ou toute relation instrumentale. De l'autre, les pro-choix, les positions permissives, libérales ou ultralibérales, malgré les différences qui les séparent, considèrent que la naissance est le seul moment vraiment pertinent qui introduit

une césure sur le plan éthique et juridique. Suivant cette perspective, la protection de l'embryon ne peut être que relative eu égard à l'autodétermination de la femme ou à des finalités cliniques. Cependant, des deux côtés, les partisans essaient de trancher la question de la dignité humaine par des arguments anthropologiques, religieux ou moraux valables pour l'ensemble des citoyens. Or, dans des sociétés pluralistes, il est illusoire de vouloir atteindre un large consensus sur le statut de l'embryon. L'absence de raisons contraignantes, pour toutes les parties, aboutit, par conséquent, non seulement à des usages polémiques du concept de la dignité humaine mais aussi à une polarisation stérile du débat et à des interdictions à l'emporte-pièce.

Depuis la naissance de Dolly, nombreuses sont les dispositions législatives, réglementaires et les déclarations qui interdisent l'utilisation des embryons dans la technique du clonage humain ou, à tout le moins, mettent en garde les populations contre d'éventuelles atteintes à la dignité humaine qu'entraînerait cette technique. Ces dispositions traduisent les inquiétudes légitimes de citoyens de tous horizons, et nous pouvons très bien comprendre la gestation de ces interdictions. Elles deviennent de plus en plus fréquentes devant la présence massive des biotechnologies à l'intérieur des sociétés libres et hautement industrialisées. Il ne nous appartient pas ici de juger de la valeur morale de ces inquiétudes, ni de trancher un débat qui intéresse tout le monde à plusieurs titres, mais seulement d'en relever les ambiguïtés éthiques et juridiques. Celles-ci ont trait aux arguments invoquant la violation de la dignité humaine pour prohiber le clonage thérapeutique et surtout reproductif. C'est pourquoi l'objet du présent texte est de mettre en lumière les limites de cet argumentaire. Dans un premier temps, nous présenterons brièvement les aspects technoscientifiques du clonage. Dans un deuxième temps, l'exposé des usages polémiques entraînant la banalisation du concept de la dignité humaine retiendra notre attention. Enfin, dans un troisième temps, la conception habermasienne de la dignité humaine nous permettra d'envisager quelque conclusion souhaitable pour un véritable débat démocratique sur le clonage humain.

1 Les aspects technoscientifiques du clonage humain

Sans entrer dans les détails et nuances, parfois très subtils, des scientifiques du domaine biomédical, qu'il nous suffise, aux fins de notre étude, de nous limiter à la définition et à la typologie courante du clonage humain. Cette typologie est un préalable indispensable pour éviter toute banalisation des enjeux éthiques et juridiques ; car, bien souvent, de simples données des biosciences sont nécessaires pour trancher un prétendu conflit des droits ou des normes, conflit qui était supposé insurmontable. Leur

ignorance peut conduire à tenir des propos d'une banalité ou d'une légèreté que la prise en considération d'un certain nombre de données bioscientifiques viendrait immédiatement réfuter.

L'hypothèse du clonage humain est nouvelle dans l'histoire des biosciences. Cette technique biomédicale a pour objet la production, par scission ou par transfert, de spécimens humains génétiquement identiques à partir d'une cellule ou d'un organisme humain.

Il existe présentement deux types de clonage humain : reproductif et thérapeutique. Soulignons que la confusion est courante entre ces deux types. Pourtant, ils diffèrent grandement en ce sens qu'ils impliquent des techniques, des intentions et même des finalités complètement distinctes. Le premier type concerne la reproduction, c'est-à-dire la naissance d'un nouvel enfant génétiquement identique au spécimen prélevé. En revanche, le second concerne des finalités cliniques. D'emblée, il apparaît que les finalités ne sont pas assimilables dans les deux techniques.

1.1 Le clonage reproductif

Le clonage reproductif est celui dont la finalité est de reproduire des clones humains, autrement dit des individus génétiquement identiques les uns aux autres. Il implique, à l'heure actuelle, deux techniques différentes. Il peut s'effectuer soit par scission d'embryon, soit par transfert nucléaire.

Lorsqu'il s'obtient au moyen d'une *scission d'embryon*, le clonage reproductif consiste, pour l'essentiel, à produire artificiellement *in vitro* ou *in vivo* ce qui s'effectue habituellement par le hasard de la nature quand celle-ci produit des jumeaux monozygotes. Il s'agit donc, ainsi que le souligne Henri Atlan, «de prendre l'embryon fécondé quand il est au stade d'une cellule, de le laisser se diviser en deux cellules, et puis de séparer ces deux cellules de façon à ce que chacune d'elles produise à son tour un embryon¹». Les recherches menées, à partir de standards très élevés, sur les primates, les bovins et les ovins permettraient scientifiquement d'étendre cette technique du clonage à l'espèce humaine.

Par contre, lorsqu'il s'obtient au moyen d'un *transfert nucléaire*, le clonage reproductif consiste à introduire, dans le cytoplasme d'un ovule énucléé, c'est-à-dire dont on a retiré le matériel nucléaire, le noyau d'une cellule qui provient d'un embryon, d'un fœtus ou d'un organisme adulte. Comme l'indique Jean-Paul Renard, «[on] cherche à leurrer le cytoplasme

1. H. ATLAN, *Le clonage humain*, Paris, Éditions du Seuil, 1999, p. 19 ; voir également J.-P. RENARD, « Clonage : les bases du débat », (1998) 14 *Revue de la CFDT*, p. 5.

de l'ovocyte qui tente alors d'organiser le nouveau noyau pour lui redonner ses caractéristiques embryonnaires² ». À partir de cette technique, il est possible d'utiliser soit des cellules embryonnaires à un stade où elles sont encore peu différenciées, soit des cellules déjà différenciées prélevées sur un organisme adulte. L'utilisation d'une cellule d'un organisme adulte, procédé qui a donné naissance à la brebis Dolly, permet de disposer d'une source illimitée de noyaux.

Qu'il s'effectue par scission d'embryon ou par transfert nucléaire, le clonage reproductif a pour objet de produire des clones humains ; en d'autres termes, il s'agit d'individus issus de la manipulation d'une cellule ou d'un organisme humain et qui possèdent la même séquence d'ADN que celle qui se trouve dans la cellule embryonnaire ou la cellule adulte d'un être humain. C'est la technique proprement dite du clonage. Malgré la révolution que cette technique avait provoquée sur le plan bioscientifique, l'euthanasie de la brebis Dolly, le 14 février 2003, affaiblit la preuve expérimentale et montre la fragilité de la technique, notamment par transfert de noyau de cellule somatique prélevé sur un individu adulte.

1.2 Le clonage thérapeutique

Le clonage thérapeutique n'est pas une technique qui consiste à faire naître des enfants clones, comme cela se produit lors du clonage reproductif. En gros, il concerne plutôt l'utilisation soit de la même technique de transfert nucléaire, soit d'autres techniques cellulaires. Dans le premier cas, il s'opère « un transfert de noyau de cellule adulte dans un ovule énucléé dans le but de cultiver *in vitro* (au laboratoire) des cellules souches embryonnaires, puis des lignées de cellules ou de tissus susceptibles d'être utilisées, notamment par greffes³ ».

Dans les autres cas, deux techniques sont scientifiquement envisageables et ont fait leurs preuves dans des expérimentations menées sur des animaux. L'une d'elles consiste, selon Henri Atlan, à utiliser des embryons produits par fécondation *in vitro* et à les faire se développer pendant quelques jours, jusqu'à ce qu'ils produisent des cellules souches susceptibles d'être mises en culture. L'autre porte sur l'utilisation des cellules souches embryonnaires présentes dans les tissus adultes. Ces deux techniques concernent donc des cellules embryonnaires ou non⁴ dont le

2. J.-P. RENARD, *loc. cit.*, note 1, 5.

3. H. ATLAN, *op. cit.*, note 1.

4. *Id.*, p. 18-19.

développement est arrêté à un stade plus ou moins précoce pour obtenir des cellules immuno-compatibles servant des finalités cliniques.

Partant de ces différentes techniques, il faut tenir compte surtout de quelques limitations techniques. D'une part, si la technique qui utilise des cellules embryonnaires présente l'avantage de produire, de façon normale, c'est-à-dire physiologique, de vrais embryons, elle a, par contre, l'inconvénient de mener à la production de colonies de cellules qui ne disposent pas du même ADN que les sujets malades, susceptibles d'en bénéficier. Elle poserait donc des problèmes de rejet immunitaire lors des greffes d'organes. D'autre part, l'utilisation des cellules souches embryonnaires se trouvant dans les tissus adultes est, en un certain sens, plus avantageuse. Étant génétiquement identique aux receveurs, elle ne poserait aucun problème de rejet. Cependant, cette technique demeure encore fort problématique à cause de l'extrême rareté de ces cellules souches embryonnaires dans les organismes adultes. De plus, concernant sa faisabilité, elle présente des difficultés pour les isoler et les cultiver en laboratoire.

Il est évident que l'utilisation de ces différentes techniques de clonage thérapeutique a pour finalité les perspectives médicales, notamment la médecine régénératrice, de transplantation ou curative. Pensons, dans ce dernier domaine, au traitement de certaines maladies dont le cancer, la maladie de Parkinson, la sclérose en plaques, la maladie d'Alzheimer, la sclérose amyotrophique latérale, l'infarctus du myocarde, le diabète insulino-dépendant et certaines formes d'hépatites. Devant toutes ces promesses, plusieurs questions restent pendantes, surtout celle de savoir s'il est possible de cultiver des embryons ou des cellules souches adultes à des fins thérapeutiques. Autrement dit, dans une optique éthique, le clonage thérapeutique est-il acceptable ?

Telles sont quelques-unes des caractéristiques technoscientifiques du clonage humain. Au prix d'un développement auquel il serait trop long de procéder ici, nous aimerions attirer brièvement l'attention sur les enjeux éthiques et juridiques de cette technique avant de présenter quelques documents normatifs et déclarations l'interdisant en vertu de l'argument de l'atteinte à la dignité humaine.

Le fait est connu : à partir de différentes techniques de clonage reproductif ont été engendrés des mammifères comme les ovidés, bovins, rongeurs, suidés et félidés. Plusieurs équipes indépendantes de chercheurs entrevoient, en se basant sur ces essais menés sur certains de ces mammifères, la possibilité technique de cloner un être humain. Par ailleurs, les techniques du clonage thérapeutique nourrissent l'espoir de voir les nouvelles formes de thérapie se développer à grande échelle, en même temps que les perspectives biomédicales qu'elles ouvrent font déjà l'objet,

notamment aux États-Unis, d'appels au capital-risque pariant sur d'importantes retombées économiques. Au-delà des considérations technoscientifiques et même économiques, les deux types de clonage mettent en présence l'épineuse question du statut moral et juridique de l'embryon humain. Nombreuses sont les positions qui prétendent qu'il est immoral, illicite et contraire à la dignité humaine de produire ou d'utiliser des embryons humains vivants (un sujet humain) à des finalités procréatives ou thérapeutiques⁵.

Certes les deux types de clonage ne soulèvent pas les mêmes inquiétudes (il y a aujourd'hui prohibition absolue du clonage reproductif à l'échelle mondiale), mais le clonage thérapeutique semble moins inquiété et plus défendable moralement. Le protocole additionnel à la *Convention européenne de bioéthique prohibant le clonage reproductif* distingue⁶ nettement « le clonage de cellules en tant que technique, l'utilisation des cellules embryonnaires dans les techniques de clonage et le clonage d'êtres humains au moyen, par exemple, des techniques de division embryonnaire ou de transfert de noyau ». Le clonage thérapeutique semble donc digne d'intérêt et nécessite un examen plus approfondi dans le *Protocole sur la protection de l'embryon*, alors que le clonage reproductif est immédiatement prohibé, pour des raisons qui ne relèvent pas seulement de la dignité humaine.

2 Les usages polémiques de la dignité humaine

2.1 L'argument de l'atteinte à la dignité humaine

Depuis la naissance de la brebis écossaise Dolly, il ne manque pas de documents normatifs et déclarations pour condamner le clonage humain, surtout reproductif, au nom de la dignité humaine ; en voici quelques-uns.

5. Voir en particulier ACADÉMIE PONTIFICALE POUR LA VIE, *Déclaration sur la production et l'utilisation scientifique et thérapeutique des cellules souches embryonnaires humaines*, [En ligne], 2000, [<http://www.Catholiques.org/bioeticafrancesacadem.htm>] (13 janvier 2003).

6. La *Loi concernant la procréation* assistée, projet de loi C-56, (1re lecture), 1re session, 37e législature (Can.) de la Chambre des communes du Canada, distingue, sans se prononcer explicitement sur le clonage thérapeutique, le clonage reproductif d'autres utilisations des embryons. Ainsi l'article 5 dispose-t-il :

(1) Nul ne peut sciemment :

créer un clone humain ou le transplanter dans un être humain ;

créer un embryon in vitro à des fins autres que la création d'un être humain ou que l'apprentissage ou l'amélioration des techniques de procréation assistée.

Le Comité international de bioéthique (CIB) de l'UNESCO, constitué en 1993, a élaboré la *Déclaration universelle sur le génome humain et les droits de l'homme*. C'est en novembre 1997 que cette déclaration a été adoptée par l'Assemblée des Nations unies. Elle dispose, en son article 11, ce qui suit :

Des pratiques qui sont contraires à la dignité humaine, telles que le clonage à des fins de reproduction d'êtres humains, ne doivent pas être permises. Les États et les organisations internationales compétentes sont invités à coopérer afin d'identifier de telles pratiques et de prendre, au niveau national ou international, les mesures qui s'imposent, conformément aux principes énoncés dans la présente Déclaration⁷.

La Directive 98/44/CE du Parlement européen et du Conseil du 6 juillet 1998 relative à la protection juridique des inventions biotechnologiques, dispose ceci en son article 38 :

Considérant qu'il importe aussi de mentionner dans le dispositif de la présente directive une liste indicative des inventions exclues de la brevetabilité afin de donner aux juges et aux offices de brevets nationaux des orientations générales aux fins de l'interprétation de la référence à l'ordre public ou aux bonnes mœurs ; que cette liste ne saurait bien entendu prétendre à l'exhaustivité ; que les procédés dont l'application porte atteinte à la dignité humaine, comme par exemple les procédés de production d'êtres hybrides, issus de cellules germinales ou de cellules totipotentes humaines et animales, doivent, bien évidemment, être exclus eux aussi de la brevetabilité⁸.

Par ailleurs, le *Communiqué du Vatican concernant le clonage d'embryons humains*, paru en novembre 2001, souligne ceci :

Cet événement nous pousse à rappeler avec force que le début de la vie humaine ne peut être fixé par convention à un certain stade de développement de l'embryon. Celle-ci se place en réalité à l'instant même de la constitution de l'embryon même. Cela se vérifie aisément dans la modalité « humaine » de la fécondation entre ovocyte et spermatozoïde, mais il faut apprendre à le reconnaître également face à une modalité « inhumaine », telle la re-programmation d'un noyau somatique dans une cellule-œuf. Et même selon cette modalité, il est possible de créer une nouvelle — ainsi que le démontrent malheureusement les faits en question —, une vie qui conserve en tout cas sa dignité, à l'instar de toute vie humaine créée[...].

Cependant, quelles que soient les intentions « humanitaires » affichées par qui prédit des guérisons surprenantes par le biais de l'industrie de la clonation, une

7. Voir : UNESCO, *Déclaration universelle sur le génome humain et les droits de l'homme*, [En ligne], [www.unesco.org/ibc/fr/genome/projet/] (juin 2002).

8. Voir la Directive 98/44/CE du Parlement Européen et du Conseil du 6 juillet 1998 relative à la protection juridique des inventions biotechnologiques, [En ligne], 1998, [http://www.europarl.eu.int/comparl/tempcom/genetics/links/directive_44_fr.pdf] (13 janvier 2003).

évaluation sereine et sérieuse est nécessaire, en vue de souligner la gravité morale d'un tel projet, mais aussi d'en motiver la condamnation sans équivoque. Le principe introduit par l'expérimentation (en question), au nom de la santé et du bien-être, sanctionne une véritable discrimination entre êtres humains, sur la base de la mesure de leur temps de développement. Ainsi, un embryon vaudrait moins qu'un fœtus, un fœtus moins qu'un enfant, un enfant moins qu'un adulte, ce qui renverserait l'impératif moral imposant au contraire la tutelle absolue et le plus grand respect de qui n'est pas en condition de manifester et de défendre sa dignité intrinsèque⁹.

De son côté, le Président de la France, Jacques Chirac, a demandé, le mardi 13 mai 2003, l'élaboration d'une convention mondiale sur la bioéthique, en ces termes :

« Des dérives nouvelles menacent la dignité humaine. Des chercheurs dévoyés renouent avec les fantasmes eugénistes qu'on aurait voulu voir disparaître avec les totalitarismes [...] Ces abus sont un défi à la conscience universelle. Il faut les faire cesser¹⁰. »

La World Health Organization a fait paraître un rapport en avril 1999 où elle affirme ceci :

Article 15. As stated in resolution WHA51.10 « [...] cloning for the replication of human individuals is ethically unacceptable and contrary to human dignity and integrity ». Elaboration of ethical, scientific, social and legal considerations that are the basis of this call for the prohibition of reproductive cloning should continue¹¹.

Enfin, le Nordic Committee on Bioethics s'est prononcé en octobre 2000 :

Although stem cell research has the future potential to benefit disabled and seriously sick people, the main ethical concern raised in the Nordic workshop was the production of embryos solely for research purposes might interfere with our intuition on human dignity and lead to instrumentalisation of human embryos. Concerns were also raised that allowing research on embryos created by cell nuclear transfer would be a step on a « slippery slope » towards human reproductive cloning¹².

9. Voir : Le *Communiqué du Vatican concernant le clonage d'embryons humains*, [En ligne], 2001, [<http://www.ccf.fr/catho/actus/evenements/2001/20011128clonage.php4>] (13 janvier 2003).

10. Voir : Jacques Chirac demande l'élaboration d'une « convention mondiale de bioéthique », [En ligne], 2003, [<http://fr.news.yahoo.com/030223/5/32a9h.html>] (21 mai 2003).

11. Voir : WORLD HEALTH ORGANISATION, *Cloning in Human Health*, [En ligne], 1999, [http://www.who.int/gb/EB_WHA/PDF/WHA52/ew12.pdf] (13 janvier 2003).

12. Voir : NORDIC COMMITTEE ON BIOETHICS, *Opinion from The Nordic Committee on Bioethics Based on the Workshop « Ethical Issues in Human Stem Cell Research »*, [En ligne], 2000, [http://www.ncbio.org/Html/eng_stem_cell.htm] (13 janvier 2003).

Ces différents documents, loin d'être exhaustifs, sont toutefois exemplaires. Ils mettent en présence l'argument de l'atteinte à la dignité humaine pour s'opposer à la technique du clonage humain. Au premier abord, nul ne saurait prétendre qu'ils banalisent cet argument. Cependant, en invoquant la dignité humaine, ces documents attribuent, directement ou indirectement, un statut moral ou juridique à l'embryon. Or cette attribution, dans le débat aussi bien national qu'international, reste extrêmement problématique. Elle s'appuie sur des prémisses ou présuppositions qui, s'enracinant dans des orientations métaphysiques, religieuses et culturelles divergentes, ne peuvent aboutir à un consensus dans une société pluraliste. Et c'est dans ce contexte précis que nous voudrions montrer à quel point l'usage fréquent de la dignité humaine est peu judicieux et polarise le débat sur l'utilisation des embryons.

2.2 La banalisation de la notion de dignité humaine

La notion de dignité humaine invoquée dans les différents textes précédents, et dans bien d'autres, ne va pas de soi. Elle court toujours le risque d'une certaine banalisation. Dans quel sens précis du terme la banalisation ou l'inflation de la dignité humaine sont-elles critiquées ? Évidemment, personne ne saurait répondre en quelques lignes à une question aussi fondamentale que délicate. Nous indiquerons seulement, sur le thème de la banalisation, trois revers de l'argument de la dignité humaine, pour une réflexion qu'il faudra pouvoir poursuivre. Trois revers, c'est-à-dire trois usages peu rigoureux de la dignité humaine : l'usage rhétorique, le nivellement juridique et l'usage idéologique.

2.2.1 L'usage rhétorique

Le premier revers est l'usage rhétorique du concept de la dignité humaine dans les présuppositions et les interdits qui ont été prononcés jusqu'ici contre le clonage. Il s'agit, comme l'indique Habermas, d'une « trivialisation logorrhéique¹³ » doublée d'une inflation galopante de ce concept. L'usage qui en est fait et l'imprécision qui l'entoure sont de nature à banaliser toutes les différences conceptuelles éclairées par la démocratie pluraliste. Ils trahissent le déficit actuel dans la justification des présuppositions qui sous-tendent la prétendue dignité humaine de l'embryon. Ce déficit n'est pas tout à fait nouveau, même s'il traduit, aujourd'hui, l'impossibilité de parvenir à une définition univoque du statut de l'embryon.

13. J. HABERMAS, *L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral ?*, Paris, Gallimard, 2002, p. 165.

Il y a quelques années, Bartha Knoppers soulevait déjà ce problème, en particulier en droit interne, au sujet du patrimoine génétique humain : « La notion de dignité inhérente à la personne humaine, considérée comme fondamentale, n'a pourtant pas encore reçu d'interprétation claire dans le contexte des droits de la personne¹⁴ ». C'était en 1991 et, douze ans plus tard, la situation n'a vraiment guère changé. Ce constat est préoccupant surtout lorsqu'il s'agit d'un concept structurant notre univers démocratique et légal. Nous ne saurions dire que c'est par négligence ni par mauvaise foi du législateur ou des tribunaux si cette notion recèle encore une certaine ambiguïté. En droit, la détermination de la dignité humaine est une tâche redoutable. La Cour suprême du Canada s'y emploie depuis quelques années ; cependant, la difficulté demeure. À titre d'exemple, dans l'affaire *Law c. Canada (Ministère de l'Emploi et de l'Immigration)*, arrêt devenu aujourd'hui célèbre dont l'objet portait sur la discrimination dans l'emploi comme atteinte à l'égalité et à la dignité humaine, la Cour écrivait ceci :

La dignité humaine signifie qu'une personne ou un groupe ressent du respect et de l'estime de soi. Elle relève de l'intégrité physique et psychologique et de la prise en main personnelle. La dignité humaine est bafouée par le traitement injuste fondé sur des caractéristiques ou la situation personnelles qui n'ont rien à voir avec les besoins, les capacités ou les mérites de la personne. Elle est rehaussée par des lois qui sont sensibles aux besoins, aux capacités et aux mérites de différentes personnes et qui tiennent compte du contexte sous-jacent à leurs différences. La dignité humaine est bafouée lorsque des personnes et des groupes sont marginalisés, mis de côté et dévalorisés, et elle est rehaussée lorsque les lois reconnaissent le rôle à part entière joué par tous dans la société canadienne. Au sens de la garantie d'égalité, la dignité humaine n'a rien à voir avec le statut ou la position d'une personne dans la société en soi, mais elle a plutôt trait à la façon dont il est raisonnable qu'une personne se sente face à une loi donnée. La loi traite-t-elle la personne injustement, si on tient compte de l'ensemble des circonstances concernant les personnes touchées et exclues par la loi¹⁵ ?

L'effort que la Cour déploie ici pour appliquer une notion aussi complexe que la dignité humaine est fort louable dans le contexte canadien où la motivation des jugements constitue une obligation institutionnelle. Néanmoins, l'élargissement qu'elle introduit par la prise en considération de la dignité humaine de groupes brouille quelque peu les pistes. Cet élargissement ainsi que les critères subjectifs et objectifs (raisonnables) d'évaluation de la dignité humaine, comme droit, « respect et estime de soi », sont traversés aux termes mêmes de leur portée juridique, par

14. B.M. KNOPPERS, *Dignité humaine et patrimoine génétique, document d'étude préparé à l'intention de la Commission de réforme du droit du Canada*, Ottawa, Commission de réforme du droit du Canada, 1991, p. 2 ; voir aussi B.M. KNOPPERS, *Le génome humain : patrimoine commun de l'Humanité ?*, Montréal, Éditions Fides, 1999, p. 18.

15. *Law c. Canada (Ministère de l'Emploi et de l'Immigration)*, [1999] 1 R.C.S. 497.

plusieurs tensions que le plus haut tribunal canadien aurait pu éviter. Nous ne voulons ni ne pouvons entrer plus avant dans l'examen de cet extrait de l'arrêt, mais il convient seulement de signaler, au passage, la complexité et la difficulté d'interprétation de la notion de dignité humaine. Le rapprochement que nous en faisons dans le domaine de l'emploi est paradigmatique. Il permet d'éviter l'usage rhétorique en montrant que ce qui est digne de respect participe de l'idée du sujet de droit, bien que la Cour souligne que « la dignité humaine n'a rien à voir avec le statut ou la position d'une personne dans la société en soi ».

Il est évident que toute application qui s'écarte d'un concept minimal du statut de personne devient sujette à caution et un exercice extrêmement polémique. Or tout se passe dans le domaine de l'interdiction du clonage comme si l'attribution et l'application de la dignité humaine étaient simples et faciles. Pourtant, la question difficile est de savoir si l'embryon est un sujet de droit visé par la dignité humaine. Le statut de l'embryon ne saurait être tranché par des convictions d'arrière-plan métaphysique ou religieux, mais il est souhaitable que sa détermination s'accompagne d'une haute exigence d'argumentation qui évite notamment le revers rhétorique.

Par « revers rhétorique », il faut insister, nous voulons désigner la réduction de l'argument de la dignité humaine à l'affirmation d'une simple conviction qui se garde bien de prouver ce qu'elle avance. Si nous partons des prémisses de neutralité axiologique qui doivent régir l'argumentation publique, nous devons interroger les présuppositions qui, en attribuant la dignité humaine à l'embryon, conduisent à l'interdiction de toute forme de clonage humain. Nous devons en particulier nous demander si les systèmes juridiques démocratiques actuels reconnaissent une pleine dignité aux entités qui n'ont pas de personnalité juridique reconnue. Si nous répondons par la négative conformément à l'état actuel du droit, en particulier au Québec et au Canada, la question se pose de savoir s'il faut étendre cette personnalité juridique aux fœtus et aux cellules embryonnaires. Le rejet de toute extension est souvent renvoyé à la question du juste politique. Toutefois, cette position fait face à l'objection selon laquelle la non-reconnaissance, par le droit, d'une personnalité juridique à l'embryon, fait preuve d'un juridisme excessif¹⁶. Autrement dit, cela démontre la tendance

16. D'autres, comme Barry Hoffmaster, vont jusqu'à parler de la rengaine des avocats à l'idée que « la loi est un instrument grossier ». Car elle ne considère pas les embryons et les fœtus, c'est-à-dire des êtres au statut moral encore problématique comme des personnes. Il semble, d'après lui, que la grande différence entre le droit et l'éthique est que l'éthique peut éviter cette objection de la banalisation des juristes. Voir B. HOFFMASTER, « L'ethnographie peut-elle sauver l'éthique médicale ? », dans L. SOSOE (dir.), *La vie des normes et l'esprit des lois*, Montréal, Paris, Harmattan, 1998, p. 390.

fâcheuse des juristes à réduire l'embryon à une chose, sans tenir compte d'autres considérations, notamment éthiques, ontologiques et religieuses.

Mis à part le fait que « l'attribution de la personnalité au fœtus est en droit une tâche essentiellement normative¹⁷ », l'accusation de juridisme, lorsqu'elle est prise au sérieux, se bute à plusieurs difficultés de principes. La première est d'ordre éthique et philosophique. Il est possible de défendre la position selon laquelle l'embryon bénéficie de la dignité que nous attribuons à tout être humain. Par conséquent, il mérite une protection absolue qui ne saurait s'accommoder d'une pratique du clonage humain. Suivant cette position, l'utilisation d'embryons à des fins reproductives ou thérapeutiques chosifie un « être humain ». Puisqu'elle viole une qualité inhérente à tout être humain, cette utilisation est moralement condamnable. Bien qu'une telle position soit extrêmement problématique, ses partisans n'hésitent pas à recourir à des arguments qui prétendent à une résonance universelle en traduisant les convictions religieuses et métaphysiques dans un langage quasi philosophique. Un des arguments souvent invoqués¹⁸, par ceux qui se fondent sur des présuppositions aussi bien métaphysiques que religieuses, est l'éthique déontologique kantienne. Par ailleurs, la deuxième formulation de l'impératif pratique de Kant interdit l'instrumentalisation de l'être humain : « agis de façon telle que tu traites l'humanité, aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre, toujours en même temps comme fin, jamais simplement comme moyen¹⁹ ».

Partant de cet impératif kantien, les positions interdisant toute forme de clonage humain rejettent l'instrumentalisation de l'embryon, spécimen humain à qui les sociétés démocratiques devraient reconnaître un statut semblable à toute personne née. Cependant, l'extension que permettrait la deuxième formulation de l'impératif pratique kantien se méprend sur l'interprétation correcte à donner à celle-ci.

Il faut rappeler brièvement que la formulation kantienne de l'impératif catégorique se réfère non seulement à la moralité et à la « volonté libre » qui n'ont plus de référent métaphysique, mais aussi à l'humanité et au « règne des fins ». Elle stipule qu'en toute circonstance il faut considérer toute personne comme une fin en soi et ne jamais l'utiliser simplement comme un moyen. C'est pourquoi « la moralité et l'humanité, en tant

17. Tremblay c. Daigle, [1989] 2 R.C.S. 530.

18. Voir, entre autres, A. KHAN, « Quelle dignité pour l'embryon humain ? », dans B. FEUILLET-LEMINTIER (dir.), *L'embryon humain – Approche multidisciplinaire*, Paris, Éditions Economica, 1996, p. XIII-XV.

19. E. KANT, *Métaphysique des mœurs*, t. I, Paris, G.-F. Flammarion, 1994, p. 108.

qu'elle est capable de moralité, c'est donc ce qui seul possède de la dignité²⁰ ». Les digues moralement acceptables de l'instrumentalisation sont construites autour d'un membre législateur se soustrayant à tout projet d'une autre personne. En ce sens, l'impératif moral s'applique aux personnes raisonnables pouvant être une fin en soi, agissant par devoir, dans une relation intersubjective. Cela n'exclut nullement que nous puissions l'étendre, par générosité herméneutique, aux autres êtres, notamment aux embryons ou aux fœtus. Toutefois, l'intuition première demeure attachée à la personne comme membre d'une communauté morale qui, en toute circonstance, exige l'égal respect dû à chaque membre. C'est l'autorité de la première personne qui en appelle à l'universalité d'une communauté d'intersubjectivité.

L'interprétation acceptable de l'impératif kantien est corroborée par le fait que la question de la personnalité juridique chez Kant est traitée en relation avec le principe de l'imputabilité en droit pénal. Seules les personnes responsables juridiquement ont une personnalité juridique et donc jouissent de la dignité humaine. Dans cette perspective, il est compréhensible d'appliquer le même principe en droit civil. Car toute personne est, lorsqu'elle est douée de raison et qu'elle manque à son devoir, responsable du préjudice causé à autrui par sa faute. Rien d'étonnant que cette formulation de la responsabilité civile s'applique même aux enfants de 7 ans, dans le droit civil québécois. Elle s'étend également aux enfants de moins de 7 ans, par extension du principe de la responsabilité du titulaire de l'autorité parentale, des éducateurs, etc. (art. 1459 et suiv *Code civil du Québec*).

Il s'ensuit que le principe kantien n'est pas si éloigné d'une éthique du droit civil. De ce point de vue, le problème du statut des fœtus et des embryons rebondit et nous renvoie à l'interprétation démocratique qu'il convient de donner au concept de dignité humaine. Les embryons ne sauraient, au sens kantien du terme, bénéficier de la dignité humaine. Le contraire ne tiendrait qu'au prix d'un regrettable malentendu qui repose, en définitive, sur des prémisses ontologiques réduisant l'argument philosophique de Kant à une simple rhétorique de circonstance ou, pour le dire autrement, à une simple croisade anticlonage humain.

Une autre difficulté est d'ordre institutionnel. À ce sujet, la question est : quelle est l'opinion sur le statut du fœtus ou des embryons qui doit faire autorité, c'est-à-dire avoir force contraignante ? La manière dont un consensus minimal est possible en cas de conflit d'interprétations sur le

20. *Id.*, p. 116.

statut du fœtus, c'est à la détermination qui fait référence à la législation édictée de manière démocratique qu'il appartient de nous la donner. Si ce sont des règles de droit que nous avons adoptées démocratiquement qui doivent faire autorité, il est certes important que nous enrichissions leur compréhension par des réflexions éthiques, philosophiques et autres, en même temps que nous les soumettions à une cohérence juridique interne. Sur ce plan, il est donc justifié que nous restreignions clairement, par exemple, les conditions d'application de la notion de la dignité humaine. La difficulté à déterminer des seuils de prohibition dans le rapport à la vie prépersonnelle peut expliquer le choix d'une expression plastique sémantiquement, comme la « dignité humaine ». Toutefois, dans sa plasticité, la dignité humaine doit garder un potentiel critique sans lequel elle risque un affadissement par la rhétorique.

2.2.2 Le nivellement juridique

Le deuxième revers est le nivellement du concept de la dignité humaine par rapport à d'autres droits dits fondamentaux, tels que le droit à la vie, le droit à la liberté et le droit à la sécurité. Ce nivellement juridique est la conséquence du relativisme ambiant des différences culturelles, religieuses et autres. Il apparaît de façon critique sur le terrain juridique. Aujourd'hui, l'opinion partagée par plusieurs juristes énonce que la dignité humaine est au fondement de tous les droits. Habermas abonde à peu près dans le même sens en soulignant que « les droits fondamentaux [en vertu de l'article premier de la *Loi fondamentale* allemande] sont constitutifs de la dignité humaine²¹ ». Si nous comprenons bien ce qui est suggéré dans ce passage, cela signifie que la dignité humaine sous-tend l'ensemble de l'édifice juridique moderne. En même temps, il ne saurait être question d'éviter l'égalisation de cette dignité comme le dispose le titre de l'article premier de la *Loi fondamentale* allemande : « Dignité de l'être humain, [a le] caractère obligatoire des droits fondamentaux ». Si ces deux hypothèses sont acceptées, il devient alors aisé de parler d'un quasi-nivellement de la dignité humaine. C'est pourquoi la thèse du nivellement doit être nuancée entre la valeur fondatrice de cette dignité et ses applications, notamment sur la question du clonage. Nous verrons plus tard les nuances que Habermas y apporte.

Il reste que, pour beaucoup de juristes, placer la dignité humaine sur le même plan que les autres droits fondamentaux inaliénables, pris isolément,

21. L'Allemagne est le premier pays à avoir enchâssé le principe de la « dignité humaine » dans sa constitution ou *Loi fondamentale* du 23 mai 1949 : voir J. HABERMAS, *op. cit.*, note 13, p. 52.

c'est la niveler. D'où la question cruciale : ces derniers droits ont-ils le même statut et la même portée juridiques que la dignité humaine ? Une réponse conséquente à cette question demanderait une analyse minutieuse en ayant recours à un parallèle reposant sur un faisceau de relations complexes entre ces différents droits. Ne disposant pas encore d'un concept approprié pour caractériser le parallèle qui existerait entre la dignité humaine et les autres droits fondamentaux, nous ne pourrions qu'en donner une réponse provisoire. Celle-ci se contentera de restreindre la portée du concept de la dignité humaine au clonage humain à partir de quelques lieux communs juridiques qui le placent au fondement des autres droits.

La plupart des arrêts de la Cour suprême du Canada sont allés dans le sens d'une proclamation de la dignité humaine comme droit plus fondamental que les autres. De fait, si l'on accepte l'idée du caractère constitutif de la dignité humaine sur les autres droits, on peut s'étonner de constater que, en ce qui concerne les interdictions du clonage humain, on excipe de cette dignité comme on le ferait de n'importe quel autre droit. Principalement, la question de savoir s'il est possible de faire référence à la dignité de l'être humain pour protéger constitutionnellement et universellement les embryons contre les violations présumées de dignité, par la technique du clonage, doit dépendre de deux conditions indispensables. L'une est le statut juridique des embryons et l'autre, celle du statut fondamental qu'il conviendrait de conférer au principe de la dignité humaine.

Le fait que beaucoup de pays proclament la reconnaissance et le respect de ce principe à l'égard de toute personne ne règle nullement les problèmes pratiques de son application au clonage. Dans le contexte québécois et canadien, la *Charte des droits et libertés de la personne* (du Québec) reconnaît expressément un droit à la dignité humaine, à la disposition de l'article 4 qui s'énonce comme suit : « Toute personne a droit à la sauvegarde de sa dignité, de son honneur et de sa réputation. » L'embryon est-il compris dans l'expression « toute personne » ? Étant donné qu'il a été décidé²² que le fœtus n'a pas de droit à la vie, ni de personnalité juridique, il serait fort hasardeux de vouloir invoquer la dignité humaine, en vertu de cette disposition, pour protéger ce sujet de droit potentiel ou virtuel contre la technique du clonage.

Contrairement à la Charte québécoise, la *Charte canadienne des droits et libertés* ne reconnaît pas expressément un droit à la dignité humaine. Toutefois, la Cour suprême du Canada, comme d'ailleurs beaucoup de

22. Tremblay c. Daigle, *supra*, note 17.

tribunaux, l'a proclamé maintes fois par référence aux droits garantis à l'article 7 de ladite charte qui prescrit ceci : « Chacun a droit à la vie, à la liberté et à la sécurité de sa personne ; il ne peut être porté atteinte à ces droits qu'en conformité avec les principes de justice fondamentale. » Il ne fait aucun doute, souligne la Cour, que « l'importance du concept de la dignité humaine dans notre société a été exprimée par le juge Cory [...]. Le respect de la dignité humaine est le fondement de nombreux droits et libertés garantis par la Charte²³. » Si la dignité humaine a été placée au fondement des autres droits pour protéger les personnes, il en va tout autrement de son extension aux embryons. Son interprétation en faveur de ces derniers serait extrêmement polémique. Car si nous prenons en considération les deux étapes d'application de l'article 7, à savoir l'atteinte à l'un des droits (la vie, la liberté, la sécurité et, par interprétation prétorienne, la dignité humaine) et sa conformité avec les principes de justice fondamentale, le fœtus ou les embryons ne sauraient passer le test de la première étape. Alors, comment faut-il comprendre la dignité humaine et surtout légiférer efficacement sur la question du clonage en évitant tout nivellement ?

La réponse ne va pas de soi. Non seulement toute définition du statut de l'embryon est périlleuse, mais il s'ajoute toujours aux questions de principe toutes celles qui sont induites par les particularités des cas, notamment dans l'utilisation des embryons. Celle-ci peut aller du clonage reproductif, thérapeutique à la recherche pure sur les embryons. Comment éviter le nivellement ? Pour échapper à ce dernier et aux questions de définitions ontologiques, en droit interne, il faudra hypothétiquement passer par l'adoption d'une loi sur la procréation assistée et la réglementation de la technique du clonage, instruments qui contourneraient également la tentation d'une définition univoque de l'embryon. Dans ce contexte, il serait pour le moins difficile d'envisager une application efficace du droit criminel. Ce dernier poserait le problème de la détermination des infractions et le standard de preuve dans la *mens rea* serait très élevé, au point de rendre la loi inapplicable. La solution préconisée par le législateur canadien, dans le projet de loi C-56, en 2002, sur la procréation assistée, une loi sur la santé publique, semble être un cadre légal approprié. Elle traduit des options éthiques et politiques des pouvoirs publics qui semblent ne pas se référer à des prémisses métaphysiques ou religieuses.

23. Voir *Rodriguez c. Colombie-Britannique (Procureur Général)*, [1993] 3 R.C.S. 519 ; *Kindler c. Canada (Ministère de la justice)*, [1991] 2 R.C.S. 779, 813.

En droit international, la situation est beaucoup plus complexe. Pour éviter de se limiter à quelques vœux pieux ou à un nivellement à outrance, la solution du problème du clonage humain, surtout reproductif, ne pourra venir que conjointement d'une prohibition universelle et d'une harmonisation, par l'adoption de standards communs, des lois ou règlements internes. Cependant, sur le plan conceptuel, il faudra supposer que la dignité humaine est un droit plus fondamental et ne peut être appliquée, comme cela est fait des autres droits : la vie, la liberté et la sécurité (droits strictement formels et ayant une certaine unité juridique), mais doit plutôt être interprétée à la manière d'un principe de justice qui organise la signification globale des droits de la personne. Son assimilation à ces droits entraînerait un aplanissement des différences qualitatives importantes pour les minces ressources de fondation dont dispose la vie démocratique. De plus, elle serait une tautologie abusive et une circularité saugrenue dans le raisonnement juridique. Il nous faut éviter cette banalisation, par nivellement et bradage, qui conduit, en pratique, non seulement à une dévalorisation mais aussi à une inflation de la dignité inviolable à toute personne. Ainsi que nous venons de le décrire, nous ne pouvons que déplorer toute sous-détermination de la dignité au sens éthique et juridique du terme.

2.2.3 L'usage idéologique

Le troisième revers est celui de l'usage idéologique de l'argument de l'atteinte à la dignité de l'être humain concernant l'utilisation des embryons dans la technique du clonage. Si nous considérons le principe de cette dignité comme ce qui définit la condition humaine et la modernité juridique, nous devons être suffisamment au clair par rapport à son extension tendancieuse à la vie prénatale. Il ne s'agit ni de considérer cette dernière comme une personne humaine à part entière ni comme un bien entièrement à part. Il faut seulement rechercher une plus grande clarté analytique en l'appliquant dans la mesure du possible. C'est pourquoi nous entendons par « idéologie » deux considérations précises. Dans la première, elle signifie toute extension problématique de l'axiome de la dignité humaine qui trahit en même temps qu'elle voile un certain apriorisme idéologique, apriorisme qui rend impossible toute ouverture de la discussion publique. Dans la seconde considération, l'idéologie porte sur toute mystification idéologique qui se base sur des aux prémisses métaphysiques et religieuses incompatibles avec les « prémisses de l'État de droit constitutionnel, lesquelles se fondent sur une morale profane²⁴ ».

24. J. HABERMAS, *op. cit.*, note 13, p. 152.

Suivant la première considération, soulignait Kelsen, « l'idéologie [...] dissimule la réalité, [...] en la transfigurant dans l'intention de la conserver, de la défendre²⁵ » contre toute prétention juridique moderne qui dénie à l'embryon le statut du sujet de droit. Il est possible que, par l'invocation de la dignité humaine, l'idée soit naturellement de maintenir un ordre du passé tenu pour seul juste conformément à la nature des choses ou à l'impératif du Pentateuque : « Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance » (Genèse 1, 26). À ce sujet, Habermas fait remarquer que, « dans la controverse sur l'utilisation des embryons humains, un certain nombre de voix en ont appelé à la Genèse (1, 27) : « Dieu créa l'homme à son image, il le créa à l'image de Dieu²⁶. » Qu'un tel appel soit dévoilé, cela est une vérité acceptable pour les chrétiens, mais qu'il soit dissimulé sous le masque²⁷ de la dignité humaine, au sens juridique du terme, voilà un usage qui devient polémique pour la sphère publique démocratique. « Ainsi, aujourd'hui, lorsqu'ils demandent que la cellule germinale fécondée hors du corps de la mère ait le statut d'un sujet porteur des droits fondamentaux, les catholiques et les protestants tentent (un peu trop rapidement peut-être) de traduire dans les termes séculiers de la loi fondamentale leur conviction que la créature humaine est à l'image de Dieu²⁸. »

D'après la seconde considération, le revers idéologique dissimule la réalité, « en la défigurant, dans l'intention de l'attaquer, de la détruire et d'y en substituer une autre²⁹ ». Dans la mesure où la vision laïcisée de la dignité humaine ne bénéficie pas d'une supériorité normative contraignante, mais seulement persuasive, il est tout à fait indiqué, dans un esprit de liberté d'expression et de tolérance, que la raison sécularisée fasse une place équitable à la générosité herméneutique. Elle tolérera que les positions métaphysiques et les convictions religieuses tâchent de traduire leurs contenus dans des expressions et discours qui soient compréhensibles et

25. H. Kelsen, *Théorie pure du droit*, Paris, Dalloz, 1962, p. 148.

26. J. HABERMAS, *op. cit.*, note 13, p. 165.

27. L'exigence minimale de l'argumentation publique est d'apparaître. Et comme le disait Hannah Arendt, il faut apparaître pour débattre dans l'espace public. Cette auteure fait remarquer que « la pensée comporte le courage d'apparaître en public, comme le fit Socrate, en face des autres, dans le respect et dans la quête de leur *doxai* (opinions) » : voir F. COLLIN, « Hannah Arendt », *Les Cahiers du Grif*, printemps 1986, p. 62 ; H. ARENDT, *Philosophy and Politics. The Problem of Action and Thought after the French Revolution*, inédit. Cette idée de l'apparaître a été commentée par J. HABERMAS, *op. cit.*, note 13, p. 57 et 90. Sur le thème du « courage », voir : H. ARENDT, *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972, p. 315 et suiv.

28. J. HABERMAS, *op. cit.*, note 13, p. 158.

29. H. Kelsen, *op. cit.*, note 25, p. 148.

susceptibles d'emporter l'adhésion de la majorité des citoyens. Par cette herméneutique salvatrice, une perspective qui respecte la liberté d'expression religieuse et traditionnelle maintient ouverte les visions pluralisées de la modernité, car « une sécularisation qui ne cherche pas à anéantir procède sur le mode de la traduction³⁰ ».

S'il faut se réjouir de certaines formes de réhabilitation ou de traduction du sens religieux et être fier du pluralisme de valeurs, en revanche il faut craindre que les approches métaphysiques et religieuses ne soient intolérantes en détruisant la vision sécularisée et moderne de la dignité humaine, au nom de leurs certitudes inébranlables et infaillibles. Il faut craindre aussi que ces approches ne soient des apôtres de la pacification du pluralisme des visions du monde. Si elles veulent échapper au reproche de la récupération idéologique, ces tentatives ontologiques doivent se convertir et tenir compte des maigres prémisses d'une démocratie pluraliste, faillible. Sans ce passage à un niveau de réflexion supérieur, dans des sociétés qui ont été modernisées sans ménagement, Habermas estime qu'il faut faire ressortir cette vérité : « les monothéismes déploieront un potentiel destructeur³¹ ». Il est mieux aisé de comprendre alors pourquoi il s'attache tant aux prémisses postmétaphysiques. Car, c'est devant ce potentiel négateur de la modernité et les craintes d'une nouvelle « guerre des dieux³² » que les incantations de la dignité humaine interdisant l'utilisation des embryons dans la technique du clonage deviennent « polémogènes ». Elles subissent, de part en part, l'influence de jugements de valeurs infaillibles et donc antimodernes. Elles aboutissent à des usages polémiques de la dignité humaine et à la protection absolue de l'embryon.

La dignité humaine doit demeurer libre et épurée des idéologies sociales et religieuses inappropriées. Par sa capacité critique, elle a un sens anti-idéologique évident. Certains usages que soulève l'utilisation éventuelle des

30. J. HABERMAS, *op. cit.*, note 13, p. 158.

31. *Ibid.*

32. L'expression « guerre des dieux » traduit chez Max Weber la conviction que « la vie [...] ne connaît que le combat éternel que les dieux se font entre eux ou, en évitant la métaphore, elle ne connaît que l'incompatibilité des points de vue ultimes possibles, l'impossibilité de régler leurs conflits et par conséquent la nécessité de se décider en faveur de l'un ou de l'autre » : voir M. WEBER, *Le savant et le politique*, Paris, Plon, 1963, p. 91 ; 51. Habermas reprend ce thème de l'irréductible antinomie des dieux, des croyances et des valeurs en conviant les fidèles à une triple réflexion dont la première étape consiste en la nécessité « que la conscience religieuse fasse l'effort de surmonter les dissonances cognitives qu'une rencontre avec les autres confessions et les autres religions ne manque jamais de faire apparaître » : J. HABERMAS, *op. cit.*, note 13 p. 151-152.

embryons dans la technique du clonage peuvent trahir ou dissimuler des idéologies larvées capables de menacer la dignité humaine et sa loi de liberté. Il faut craindre également des discours rétrogrades et antiscientifiques sous un revêtement nouveau. La dignité humaine est utilisée comme un prétexte parce que ce discours passe mieux que tout autre. L'opinion publique n'osera pas protester lorsqu'il est question de respect que nous devons, comme société, à toute personne et, par extension, à l'embryon. Cependant, l'opinion courante emploie aujourd'hui cette expression de manière peu rigoureuse, oubliant que son invocation peut comporter des risques de banalisation, de dilution, d'abrasion d'une notion si essentielle à notre culture juridique. Habermas a raison de faire remarquer que « [p]arallèlement, des concepts juridiques moralement saturés tels que ceux de « droit de l'homme » ou de « dignité humaine » non seulement perdent de leur acuité si, de manière contre-intuitive on les dilate à l'excès, mais encore y laissent aussi leur potentiel critique³³ ».

Les atteintes à la dignité humaine ne doivent pas être réduites à des représentations axiologiques (*Wertvorstellungen*) fortes au sens idéologique que nous venons d'esquisser. Elles doivent, au contraire, correspondre à une conception neutre qui fait de la dignité humaine une réalité sans réserves se rapportant à l'être humain comme sujet moral. L'opinion publique éclairée par les prémisses démocratiques d'un État de droit constitutionnel, « édifice construit sur les bases du droit rationnel³⁴ », doit être vigilante à l'égard des formes subtiles et manifestes de nivellement, de rhétorique et d'idéologisation ou de trivialisation logorrhéique de la dignité humaine. Les usages polémiques de cette dernière expression peuvent dissimuler des risques de disqualification dans la mesure où ils falsifient la signification moderne de la vie prénatale.

3 La conception habermasienne de la dignité humaine

3.1 La critique habermasienne des positions métaphysiques

Partant du plaidoyer pour un eugénisme³⁵ libéral défendu par Buchanan, Brock et d'autres, d'une part et du débat sur la recherche des embryons et des cellules souches qui a actuellement lieu au Parlement allemand, d'autre part, Jürgen Habermas se garde bien de prendre directement

33. *Id.*, p. 60.

34. *Id.*, p. 157.

35. Voir sur le même thème de l'eugénisme : C. BACHELARD-JOBARD, *L'eugénisme, la science et le droit*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001.

position sans toutefois renvoyer dos à dos les positions qu'il appelle « métaphysiques » ou « ontologiques » concernant la dignité humaine. Quitte à revenir sur la portée de cette notion dans l'espace démocratique pluraliste moderne, nous aimerions exposer ci-dessous sa reformulation du problème présentée dans son récent ouvrage : *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik*³⁶ (traduit sous le titre : *L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral ?*).

De quelque sorte qu'elle soit, la génétique (et par rapprochement le clonage humain) est une intervention dans la vie de l'espèce humaine dont elle transforme la nature, les relations intergénérationnelles et le rapport usuel entre les parentés sociales et la génération biologique. Redoutable problème que Habermas traduit en termes d'instrumentalisation de la vie prépersonnelle : « Voulons-nous encore tout simplement nous comprendre comme des êtres normatifs, allons plus loin, des êtres qui attendent les uns des autres une responsabilité solidaire et un égal respect [...] ? Quel statut faudrait-il conférer au droit et à la morale pour qu'un échange social puisse aussi s'adapter à des concepts fonctionnalistes, dépourvus de normes³⁷ ? »

Après avoir posé ce problème à la lumière de l'éthique de l'autonomie et du « pouvoir-d'être-soi-même », nous aboutissons à une solution de rechange parmi bien d'autres. Cette dernière doit au moins tenir compte du type de société dans lequel nous vivons, c'est-à-dire que sa réponse ne saurait comprendre que des arguments raisonnablement acceptables dans un univers pluraliste sécularisé. Or, visiblement, les questions soulevées par la génétique relèvent de ce qui est moralement et juridiquement permis, car, à les résumer en une formule, c'est une situation où l'être humain a développé le potentiel de prendre en main son évolution biologique. Cette situation d'une nature encore inconnue fait dire ceci à Habermas :

Si l'on admet que des charlatans travaillent d'ores et déjà au clonage reproductif d'organismes humains, alors la perspective s'impose que rapidement l'espèce humaine puisse prendre en main elle-même son évolution biologique. Se faire « protagoniste de l'évolution » ou « jouer à Dieu » sont des métaphores pour une autotransformation de l'espèce qui, semble-t-il, arrive rapidement à notre portée³⁸.

L'urgence de la question pour l'espèce humaine n'autorise pas, comme le font certains, des slogans de café du genre « posthumanisme » de quelques intellectuels nietzschéens. Si nous partons des prémisses de l'État constitutionnel de droit, il nous faut clarifier philosophiquement le senti-

36. J. HABERMAS, *op. cit.*, note 13.

37. *Id.*, p. 29.

38. *Id.*, p. 38.

ment étrange que les questions de la génétique et du clonage soulèvent en nous. Nous pourrions, comme l'a fait le Parlement européen³⁹, donner une réponse juridique à la question en statuant sur le droit à la protection d'un héritage génétique non manipulé qui se justifie par l'interdiction de disposer des bases biologiques de l'identité d'un individu. Néanmoins, cette interdiction n'épuise pas d'autres thèmes biopolitiques, car, d'un point de vue libéral, la transplantation des organes et les techniques de reproduction ou même la mort médicalement assistée peuvent être considérées comme un élargissement de l'autonomie de la personne. Les réponses données jusqu'ici concernant l'utilisation des embryons varient énormément en fonction des présuppositions qui sont enracinées dans des orientations métaphysiques, culturelles, des traditions religieuses et nationales.

Dans le débat allemand sur les questions du statut de l'embryon (diagnostic prénatal, diagnostic préimplantatoire et recherche sur les embryons), constate Habermas, « les participants au dialogue philosophique, en s'appuyant le plus souvent sur un concept de personne normativement saturé et sur une conception de la nature métaphysiquement chargée, entrent dans le débat de principes qui vise à soumettre à un examen plutôt sceptique ce que les développements futurs de la technologie génétique [...] ont encore de conditionnel⁴⁰ ».

Ce débat suit étrangement le chemin tracé par le débat sur l'avortement. Dans ces deux débats, des clivages irréconciliables apparaissent concernant le statut de l'embryon, c'est-à-dire la dignité humaine dont celui-ci serait doté. D'un côté, les pro-vie, les positions conservatrices, religieuses ou métaphysiques font remonter cette dotation à la fécondation, de manière à parvenir à une protection absolue de l'embryon, contre toute interruption de grossesse ou toute relation instrumentale. De l'autre, les pro-choix, les positions permissives, libérales ou ultralibérales considèrent que la naissance est le seul moment vraiment pertinent qui introduit une césure sur le plan éthique et juridique. Suivant cette perspective, la protection de l'embryon ne peut être que relative eu égard à l'autodétermination de la femme ou à des finalités cliniques. Malgré tout, elle n'est pas unanime ; il se trouve

39. Nous renvoyons le lecteur au texte de la *Convention pour la protection des Droits et de la dignité humaine de l'être humain à l'égard des applications de la biologie et de la médecine* ; *Convention sur les Droits de l'homme et la biomédecine*, Oviedo, 4.IV.1997. Voir aussi B. MATHIEU, *Génome humain et droits fondamentaux*, France, Presses universitaires d'Aix-Marseille, 2000, p. 113 ; J.-F. MATTEI (dir.), *Le génome humain*, Strasbourg, Éditions du Conseil de l'Europe, 2001.

40. J. HABERMAS, *op. cit.*, note 13, p. 113.

que, « aujourd'hui, le camp libéral de ceux qui, face à la protection de la vie embryonnaire à ses premiers moments, avaient fait une place au droit des femmes à l'autodétermination est divisé. Ceux qui sont guidés par des intuitions déontologiques aimeraient ne pas souscrire sans condition à des attestations utilitaristes qui posent qu'il n'y a pas d'inconvénient à ce qu'on libère la relation instrumentale aux embryons⁴¹. »

Grosso modo, dans les deux camps, les protagonistes essaient de trancher la question de la dignité humaine par des arguments anthropologiques, religieux ou moraux valables pour l'ensemble des citoyens. Or, dans des sociétés pluralistes, il est illusoire de vouloir atteindre un large consensus sur le statut de l'embryon. L'absence de raisons contraignantes, pour toutes les parties, aboutit, par conséquent, non seulement à des usages polémiques du concept de la dignité humaine mais aussi à une polarisation stérile du débat et à des interdictions à l'emporte-pièce.

En assimilant la question du clonage à celle de l'avortement, les camps de pro-vie et de pro-choix se déroberont à la tâche ardue de distinguer nettement la dignité que nous devons aux titulaires des droits de la personne à la dignité de la vie humaine en général. La tonalité de ce débat nous conduit à différencier les deux statuts et leur rapport au concept de dignité. Habermas s'appuie sur cette mise en parallèle pour montrer l'importance de la réflexion philosophique qui, seule, est capable de nous sortir de la polarisation des idéologies dans laquelle la discussion entre pro-vie et pro-choix, sur l'avortement, risque d'enfermer le débat sur le clonage ; preuve que, pour les questions de technique génétique et du clonage, nous devrions procéder autrement. Mais de quelle manière ?

3.2 La dignité humaine ou la dignité de la vie humaine ?

Le terme « dignité », présent dans les deux expressions « dignité humaine » et « dignité de la vie humaine », traduit une pluralité de sens. Il signifie, selon Habermas, que la vie humaine est porteuse de « dignité » et exige le « respect », y compris sous ses formes anonymes. Cependant, s'il est possible de recourir au terme « dignité », c'est qu'il englobe un large spectre sémantique tout en ne faisant que suggérer le concept plus spécifique de « dignité humaine ». Du respect à l'honneur en passant par les statuts sociaux, le terme comporte plusieurs connotations. Toutefois, compris au sens précisément juridique et moral, le concept de dignité humaine confère aux personnes nées une intangibilité, c'est-à-dire une

41. *Id.*, p. 50.

dimension universaliste qui lui donne toute son acuité conceptuelle. Suivant cette compréhension, l'atteinte à la dignité humaine ne peut s'étendre à l'embryon. La considération sur le statut de la vie prépersonnelle ne relève pas d'une dimension universelle, mais elle doit être, dans chaque cas, fonction d'une application particulière. Si la dignité humaine est ainsi comprise, le rapprochement entre l'avortement, le diagnostic prénatal et le clonage ne tient qu'au prix d'un regrettable malentendu.

Il existe une différence notable entre l'avortement mettant en conflit l'autodétermination d'une mère et la protection d'un embryon, le diagnostic prénatal et le clonage. Le diagnostic prénatal met en jeu la protection de l'enfant à naître contre le jugement des parents qui évaluent la santé du futur enfant en fonction de leurs critères de qualité, alors que la technique du clonage libère la relation instrumentale aux embryons, en rendant possible une pratique à des fins thérapeutiques ou reproductives. Dans tous ces cas, constate Habermas, la discussion actuelle dans les pays occidentaux, surtout en Allemagne, constitue un échec, car elle se concentre sur des extrêmes : pro-vie ou pro-liberté ; nous pourrions en dire autant du Canada. Pour les uns, l'embryon n'est à l'origine qu'un amas de cellules. Pour les autres, la nidation donne déjà un exemplaire de l'espèce humaine. Néanmoins, devant la question de disposer de l'embryon, les deux positions oublient qu'il ne faut pas nécessairement considérer une stipulation du statut d'un sujet de droit (personnalité juridique) dans le sens des droits fondamentaux. N'est pas exclusivement disponible ce qui possède une dignité dite humaine. Il existe des choses qui peuvent être soustraites à notre pouvoir de contrôle et de maîtrise sans avoir une dignité dans le sens des droits fondamentaux tels qu'ils sont reconnus dans les chartes et constitutions démocratiques actuellement en vigueur.

Il ne fait aucun doute que c'est parce que les pro-vie et les pro-choix se fondent sur des prémisses métaphysiques ou religieuses qu'ils aboutissent à la confusion catégorielle entre ce qui est de droit et ce qui relève de la vie bonne. Or, dans des discussions normatives d'un espace public démocratique, seuls les arguments moraux sont rigoureusement valides, car ils contiennent ce qui est bien et acceptable pour tous. Il nous faut donc commencer par définir l'univers moral des êtres que nous sommes, à savoir des sujets potentiels de droits et de devoirs moraux. Raison pour laquelle précise Habermas :

La communauté des êtres moraux qui se donnent à eux-mêmes leurs propres lois se rapporte, dans la langue des droits et des devoirs, à toutes les relations qui requièrent d'être réglées normativement ; toutefois, il n'y a que les membres de cette communauté qui puissent s'imposer mutuellement des obligations morales et attendre les uns des autres un comportement conforme à une norme [...] Ainsi que j'aimerais le montrer, la « dignité humaine », comprise dans un sens

strictement moral et juridique, est corrélative de cette asymétrie des relations. Elle n'est pas une qualité que nous « possédons » par nature comme l'intelligence ou le fait d'avoir les yeux bleus ; elle est bien plutôt l'indice de ce qu'est l'« intangibilité », qui ne peut avoir de sens que comprise dans des relations interpersonnelles de reconnaissance mutuelle, dans un commerce d'égal à égal des personnes entre elles⁴².

Habermas n'emploie pas l'« inviolabilité » dans le sens de la non-disponibilité, car une réponse postmétaphysique à la question de savoir comment nous voulons traiter une « personne humaine prépersonnelle » ne peut s'honorer qu'au prix d'une détermination réductionniste de l'être humain et de la morale. Par contre, il entend par la conduite morale une réponse constructive aux différentes formes de dépendance qui trouvent leur fond dans l'imperfection de la structure organique et du caractère périssable de l'existence corporelle, notamment lors de l'enfance, au cours de la maladie et pendant la vieillesse. La régulation normative des relations interpersonnelles se comprend comme une couverture poreuse protégeant des contingences auxquelles sont confrontés le corps vulnérable et celui qui s'y incarne. La dépendance par rapport aux autres s'explique par la vulnérabilité de l'un et de l'autre. La personne est exposée à des blessures dans des relations où elle est le plus à la merci des autres pour le développement de son identité⁴³.

Contre les positions métaphysiques qui s'attachent à un apriorisme idéologique pour définir la dignité humaine de l'embryon, Habermas adopte une position postmétaphysique inspirée de l'éthique kantienne. Car, dans la formulation kantienne « détranscendantalisée », la « volonté libre » ne tombe plus du ciel comme une propriété des êtres intelligibles. L'autonomie devient alors une conquête précaire des existences finies qui ne peuvent acquérir leur « force » que grâce à leur vulnérabilité physique et sociale. Si tel est le « fondement » de la morale, les limites de cette dernière s'expliquent également. C'est l'univers des relations et des interactions interpersonnelles possibles qui nécessitent une régulation morale⁴⁴.

Notre dignité, comme le souligne Martha Nussbaum — et c'est ce que Kant a oublié — est celle d'un animal particulier. C'est la dignité qui ne pourrait être possédée par un être qui n'est pas mortel et vulnérable ; « il en va d'elle comme de la beauté d'un cerisier en fleur : un diamant ne peut pas la posséder⁴⁵ » aussi beau qu'il soit. Cela signifie en clair que toute

42. *Id.*, p. 55.

43. *Id.*, p. 56.

44. *Ibid.*

45. J. HABERMAS, *op. cit.*, note 13, p. 170.

personne, en tant qu'être biologique, naît inachevée. Sans la socialisation, l'aide et la reconnaissance sociale, elle demeure dans l'incomplétude. L'individuation de l'histoire de la vie d'une personne ne peut se déployer qu'à travers les processus de socialisation. De ce point de vue, ce qui fait de l'organisme à la naissance une personne dans le sens plein du terme, c'est l'acte social individualisant de l'acceptation dans le réseau public d'interaction d'un monde vécu intersubjectivement et partagé. D'aucune manière, l'être génétiquement individualisé dans le ventre maternel comme exemplaire d'une communauté de procréation n'est « toujours déjà » une personne. C'est seulement avec l'espace public d'une communauté linguistique que se forme l'être naturel comme individu et comme personne douée de raison⁴⁶.

Habermas cite sur ce point *Vita activa* de Hannah Arendt⁴⁷. En reprenant en d'autres termes la réflexion arendtienne sur la natalité et la pluralité, il écrit :

Dans le réseau symbolique des relations réciproques de reconnaissance qui s'exercent entre personnes agissant de manière communicationnelle, le nouveau-né est identifié comme « quelqu'un », comme l'« un d'entre nous », et il apprend peu à peu à s'identifier lui-même — il l'apprend tout à la fois en tant que personne en général, que partie ou membre d'une (ou plusieurs) communauté(s) sociales et qu'individu dont l'unicité ne fait aucun doute et dont le caractère irremplaçable est moralement établi⁴⁸. C'est uniquement dans le réseau symbolique de relations de la reconnaissance réciproque de personnes agissant sur le plan de la communication que le nouveau-né devient un être culturel. Avant la naissance, la vie humaine en tant que point de référence de nos obligations jouit de la protection juridique sans être elle-même sujet d'obligation et porteuse de la dignité humaine. Cependant, gardons-nous d'en tirer de fausses conséquences. Même dans l'utérus les parents communiquent d'une certaine façon avec l'enfant qui grandit, mais ils le font dans le sens d'une « anticipatory socialization⁴⁹ ».

Si nous faisons le point sur la situation qui vient d'être décrite, un paradoxe apparaît. D'une part, nous réalisons que, eu égard au pluralisme des valeurs, nous ne saurions accorder aux embryons la dignité et la protection absolue qui reviennent, de droit, aux personnes nées. D'autre part, nous avons le sentiment que, nous ne saurions en disposer à notre guise comme ce serait le cas d'un bien marchand. C'est pour sortir de ce paradoxe que Habermas souligne ce qui suit : « nous sommes appelés à

46. *Id.*, p. 57.

47. Pour plus de détails, le lecteur consultera avec profit : H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1983, p. 279 et suiv.

48. J. HABERMAS, *op. cit.*, note 13, p. 57-58.

49. *Id.*, p. 58.

distinguer la dignité de la vie humaine et la dignité humaine que le droit garantit pour toute personne — une distinction qui, d'ailleurs, se reflète dans la phénoménologie du rapport chargé d'émotions et de sentiments que nous avons aux morts⁵⁰ ».

La distinction essentielle que Habermas introduit entre la dignité de la vie humaine et la dignité humaine permet provisoirement de dépolariser le débat entre pro-vie et pro-choix. Il s'agit d'une stratégie d'évitement et de la réédition du débat sur l'avortement. Car si la morale a son siège dans une forme de vie structurée par le langage, la querelle actuelle sur la permissivité de l'usage des embryons dans la recherche et du diagnostic prénatal ne peut se décider sur la base d'un seul argument de la dignité humaine et du statut du fœtus dans la structure fondamentale de l'ovule fécondé. La discussion philosophique peut de cette manière se décharger de la polarisation des idéologies pour mieux se concentrer sur le thème de l'auto-compréhension éthique de l'espèce⁵¹.

La dépolarisation joue également en faveur de la question du clonage humain. Car notre conduite par rapport à une vie qui n'est pas encore venue au monde est différente de celle d'une vie d'êtres parlant et agissant socialement. Elle ne concerne pas la coexistence et les formes de vie, mais les descriptions intuitives que nous avons de nous-mêmes et qui font que nous nous identifions comme des *personnes* et nous distinguons d'autres êtres vivants — donc de notre compréhension comme des êtres appartenant à la même espèce. De ce point de vue, l'utilisation des embryons aux fins de la recherche ne s'exprime pas tant dans notre sentiment affectif scandalisé que dans une réaction d'horreur devant quelque chose d'obscène. La technicisation des embryons, leur transformation par le clonage, insiste Habermas, pourrait tellement changer notre autocompréhension morale comme membres d'une espèce. Elle soulève non seulement une redoutable question éthique, mais aussi un ensemble de problèmes d'une nature encore inconnue.

L'argument éthique selon lequel l'embryon jouit, dès sa conception, de la pleine dignité humaine et bénéficie d'une protection absolue de la vie qui ne saurait, pour quelque raison que ce soit, être transigée contre la technique du clonage, dissimule l'*ambivalence* et la *complexité* d'un véritable débat démocratique. La définition univoque de l'embryon, qui découle de cet argument de nature métaphysique ou religieuse, ne peut faire l'unanimité dans une société pluraliste. Les exigences de l'État de droit et le

50. *Id.*, p. 58-59.

51. *Id.*, p. 62.

pluralisme des valeurs ne sauraient accorder, dès la fécondation ou par étapes successives, l'absolue protection à la vie embryonnaire ; protection qui, du reste, revient aux personnes titulaires d'une personnalité juridique. Seules ces dernières jouissent pleinement de la dignité humaine. Dans les réquisits qui sous-tendent le statut de la vie anténatale, les arguments métaphysiques ou religieux ont le même droit de cité, dans la sphère publique, que les arguments séculiers. N'ayant donc aucune supériorité normative et contraignante, ils entrent en concurrence avec d'autres visions du monde. En ce sens, toute définition métaphysique ou religieuse doit, au risque de banaliser le principe de la dignité humaine, tenir compte des conditions du pluralisme des valeurs et de la neutralité de l'État de droit, lesquelles s'appuient sur les prémisses postmétaphysiques du droit rationnel et celles d'une morale laïque.

Cette perspective, qui est suivie par la plupart des pays démocratiques, explique pourquoi le pluralisme des visions du monde et surtout l'argument constitutionnel d'un État de droit ne peuvent souscrire aux thèses d'arrière-plan ontologiques ou religieuses d'un commencement absolu et normatif de la vie prépersonnelle. Bien que la sphère publique démocratique reconnaisse que la vie humaine prénatale est digne d'être protégée, ce que personne ne conteste sérieusement, en revanche elle ne saurait considérer cette vie comme ayant le statut d'une personne juridique ou d'un sujet moral au sens strict. Elle ne lui reconnaît généralement pas une dignité humaine au sens juridique du terme.

Ces précisions mettent-elles fin au débat concernant le statut juridico-éthique des embryons et l'utilisation de ces derniers dans la technique du clonage humain ? Bien sûr que non ! La perspective institutionnelle de l'État de droit rend tout au plus possible, d'une part, l'ouverture de la discussion par laquelle s'opère la recherche du meilleur argument et, d'autre part, la justification rationnelle pour l'adoption d'une législation conséquente du clonage thérapeutique et reproductif. Si, aujourd'hui, le clonage reproductif est universellement proscrit, il se peut très bien que, une fois le débat sur le statut de l'embryon dépolarisé et vidé de toute substance, le clonage thérapeutique puisse être raisonnablement légitimé, par exemple, en vertu de la compassion, de la solidarité ou de la sollicitude que nous devons avoir envers nos congénères malades. Il se peut très bien aussi que l'utilisation des embryons surnuméraires, qui est actuellement interdite dans beaucoup de pays, connaisse un nouveau développement à partir d'un débat public sur des questions de fond et des enjeux autour du statut des embryons.

Conclusion

Notre propos n'était pas de défendre le clonage humain sous toutes ses formes, mais d'élucider le débat sur une notion fondamentale de la culture juridique moderne : la dignité humaine. Il nous a semblé impérieux d'attirer l'attention sur un usage banalisé et peu judicieux qui en est fait par nos contemporains. Si nous pouvons saluer les efforts déployés par les tribunaux, les législateurs et plusieurs penseurs, à l'instar de Habermas, pour enrichir notre compréhension de ce principe, en revanche, nous ne saurions accepter qu'il soit galvaudé et apprêté à toutes les sauces. Il ne s'agissait donc nullement, pour nous, de récuser tout effort de réglementation (comme la deuxième partie de notre texte pouvait le laisser entendre) ou d'argumentation sur les implications de la notion de dignité humaine, mais de dénoncer ce que nous considérons comme une inflation récurrente de cette notion. Car si le but est de parvenir un jour à une réglementation concertée et efficace sur le plan aussi bien national qu'international, il ne suffira pas d'affirmer quelques convictions normatives sur la dignité humaine ni de s'en remettre à une simple aversion contre le clonage, mais il faudra convaincre l'opinion publique par des raisons normatives, des motifs raisonnables et pertinents. Et une telle argumentation passe forcément par une conception claire de la dignité humaine et exige que son domaine d'application soit précisé et circonscrit à l'intérieur des institutions démocratiques.

La dignité humaine, l'argumentation publique et la démocratie ne sont viables et ne peuvent être soutenues que lorsqu'elles satisfont à un minimum de cohérences dans les règles de droit. Il ne saurait être question à la fois de nier la personnalité juridique à l'embryon dans le cas de l'avortement⁵² et de lui reconnaître une protection absolue dans les interdictions contre la technique du clonage humain. De plus, il ne faudrait pas utiliser l'argument de la dignité humaine comme un alibi et un exutoire politique pour balayer du revers de la main une question aux multiples enjeux que celle du clonage. En ce sens, la position de Habermas nous paraît constituer une tentative des plus fructueuses de conceptualisation de la notion de la dignité humaine. D'une part, elle permet de montrer que le rapprochement entre le clonage et l'avortement, sur la base d'une conception juridico-éthique de cette notion, est un malentendu regrettable et un argument trop simple. D'autre part, elle reconstruit un espace de discussion souhaitable autour des questions qui impliquent l'utilisation des embryons. Dans la compréhension habermasienne de la dignité humaine, c'est un potentiel constructeur qui émerge et qui pourrait dépolariser le débat pluraliste, notamment sur les enjeux du clonage thérapeutique.